Es gibt keine Rassen

Zum Forum „Differenz und Reaktion"

Konfrontiert mit körperlichen oder kulturellen Gruppenunterschieden, finden sich die Antirassisten in dem Dilemma, anscheinend vor die Alternative von *Verleugnung vs. Über-Affirmation des Unterschieds* gestellt zu sein. Angesichts der »Angst vor der Verschiedenheit, auf welche der Rassismus baut« (Elfferding 1989, 112), scheint es richtig, die Gleichheit zu betonen. Aber das wohlmeinende *Leugnen* der Differenzen weiß nicht, daß es einen geheimen Berührungspunkt mit einer Wurzel des modernen Rassismus hat: Etwas von der Dialektik des Willens zur Gleichheit entlädt sich blind als »Wut auf die Differenz« (Horkheimer/Adorno, 243). Daher plädierte Kristeva 1985 für totale Ausdehnung und Anerkennung von *Differenz* und *Fremdheit* unter Ausschluß der Gemeinsamkeit, um dem Fremdenhaß sein Objekt und seine Angst vor sich selbst zu nehmen: Nur so könne eine Gesellschaft ohne Rassismus funktionieren, als »plurale Gesellschaft« ohne jeden Versuch der »Harmonisierung«, eine kosmopolitische Welt, in der jeder der Fremde des andern wäre. – »Aber sind wir das nicht?« kam prompt der Einwand im Feuilleton der *FAZ*, »und macht uns nicht die Angst vor dem Eingeständnis dieser Wahrheit zu Rassisten?« (Altwegg 1985) – Kristeva baute ihren Versuch weiter aus, die Fremdheit in einer letzten existenziellen Soldidarität[6] zu überwinden: durch ihre Radikalisierung in einer »paradoxen Gemeinschaft ... von Fremden, die einander in dem Maße akzeptieren, wie sie sich selbst als Fremde erkennen« (Kristeva 1990, 213). Prompt wurde der Einwand wiederholt – verschärft um die Behauptung, vom Gleichgelten aller andern bis zu ihrer Vernichtung sei es nur ein Schritt: »Wenn der Fremde nur noch eine Variation der Weise ist, in der man sich selbst fremd geworden ist, dann wird es egal, ob er/sie existiert oder nicht.« (Elfferding 1991, 26) Aber das überspringt spekulativ die Kluft, die zwischen Wort und Mord klafft, zwischen der Negation der Andersheit (wir sind alle gleichermaßen »Fremde«) und der Negation des Daseins der anderen.

War es nicht bereits eine bloße Äquivokation, Wortmagie, wenn Kristeva *das Fremde* mit *den Fremden* identifizierte? Und liegt nicht auch dem fertig auf der Zunge liegenden Verdammungsurteil gegen die »letztlich totalitäre bürgerliche Gleichheitsphilosophie« (Elfferding 1989, 112) außer einem Mangel an Differenzierung auch eine Äquivokation der »Gleichheit« – von »Negation von Herrschaft« und »Negation von Unterschied« – zugrunde? Gleichberechtigung setzt Andersheit voraus, statt sie zu negieren, ist freilich nur in einem universellen Horizont zu institutionalisieren. Sofort klafft die nächste Falle: ist nicht dieses Universelle, da es nicht ohne Kämpfe gegen allerlei Partikularismen durchgesetzt werden kann, selber nur die Maske westlicher Hegemonie, Planke des rassistischen Dispositivs? »Die ganze Debatte über Multikulturalismus stolpert über die Tatsache, daß die Grenzen der Differenz, wie die Grenzen sozialer Rechte, durch bestimmte hegemoniale, vielleicht universalistische, aber gewiß nicht universelle Diskurse bestimmt sind.« (Yuval-Davis 1990) Das Problem liegt aber nicht in der Tendenz, »die eigenen Maßstäbe der Beurteilung als allgemeingültige anzunehmen« und sich so der »Machtausübung« schuldig zu machen, als wäre Macht-Nichtausübung oder Ohnmachts-Ausübung gleichsam das Gute (Kalpaka/Räthzel 1989, 99).[7] Sondern statt in den Diskurs um ein neues Allgemeines einzutreten, wird die Allgemeinheit schlechthin geräumt.

Moral ist ein schlechter Ratgeber, wenn sie nicht auf der Analyse des Konfliktfeldes und seiner objektiven Widersprüche fußt. Arbeitsmigration meint doch *Eintritt* die Mobilität der entwickelten kapitalistischen Industriegesellschaft, ist bereits Teil der allgemeinen Fluktuation, die eine der Grundformen von deren Bewegung ist. Indem sich die möglichen Chancen mit der Teilhabe am kulturellen Medium einer Industriegesellschaft buchstabieren, indem die Aneignung der allgemeinsten Kulturtechniken und Verhaltensformen einer solchen Gesellschaft elementare Bedingungen von Handlungsfähigkeit sind, wird diese zum Schmelztiegel, in den die anders chancenlosen Massen drängen. »Arme Neuankömmlinge werden natürlich fast immer verachtet. Die Frage lautet, ob dieses Los sie auf Dauer trifft und ... auch ihre Kinder erwartet.« (Gellner 1991, 73)[8] Indem sich die Interessen der Hinzukommenden und die Aggressionen der sie Abwehrenden hierum drehen, gleicht es einer Vogel-Strauß-Politik und stellt eine Verwechselung der Adressen dar, auf die feindliche Abwehr von Zutrittswilligen mit Preisgabe aller Kriterien des Zutrittsbereichs zu antworten. Auf Widersprüche antwortet Widerspruchseliminierung, erklärt man »Rückständigkeit« zur bloßen Interpretationsfrage, statt sich der Perspektive eines Zivilisationsmodells für morgen anzunehmen.[9] So schlingert die Negation des einen Mythos in den anderen. *Die Einwanderer* erscheinen kontrafaktisch als homogene und kompakte Masse, weder fragmentiert noch fraktioniert, und es scheint sinnvoll, für sie in dieser mythischen Kompaktheit »Autonomie« zu fordern, auch »Gleichberechtigung«, ohne daß gesagt wird, daß zivilgesellschaftliche Gleichberech-

tigung ihre zivilgesellschaftliche Integration voraussetzt (z.B. Gewaltverzicht, Anerkennung der individuellen Menschenrechte, Rechtsanerkennung, also Auflösung des kompakten Kontrollanspruchs über die Individuen namens eines archaischen Gemeinwesens, einer Familie oder einer fundamentalistisch mit ihrer Umwelt brechenden Gruppe). Kategorisch verbittet sich dieser Moralismus – zumal wenn er sich mit Abkömmlingen von Exotismus und Revolutionstourismus, eingefühlter Stellvertretung usw. vermengt – die Kritik an seinem Objekt.[10] Die Affirmation von Andersheit gerät so zur »Abschaffung des Universalen« (Showstack-Sassoon 1991, 38), was der erwünschten Zivilgesellschaft den Boden entzieht und hinüberschillert zu einem »differentialistischen Rassismus«[11] (Taguieff) mit umgekehrten Vorzeichen. Am Ende landet die Über-Affirmation von Andersheit, die jene unheimliche Andersheit der »Rasse« aushebeln wollte, bei der Empfehlung, daß »eine kritische Strategie im Sinne eines grünen Konservatismus gerade den kulturellen 'Artenschutz' an die erste Stelle setzen« (Elfferding 1991, 29) müsse. »Die meisten Kulturen«, heißt es dagegen kühl bei Gellner (1991, 75), »werden von der industriellen Zivilisation auf den Müllhaufen der Geschichte geworfen, ohne großen Widerstand zu leisten.« Ihre historischen Agenten reden anders, aber sie »wissen nicht, was sie tun« (ebd., 77).

Bietet die Über-Negation von »Rasse« mehr Sicherheit? Wenn Rassismus »Rasse« konstituiert, so scheint die Negation dieser Konstruktion der erste Akt von Antirassismus zu sein. »Da die bezeichnenden Unterschiede zwischen den Menschen kultureller und nicht biologischer Natur sind, läßt sich sagen, daß in Wirklichkeit der Rassist die Rasse erschafft, und daß das rassistische Denken der 'Rasse' (im soziologischen Sinn) eine Wirkung zuschreibt, ... die überhaupt erst durch die Behauptung der Rassisten ins Leben gerufen wird.« (Poliakov 1979, 29) Dies führt zu einer Problemverschiebung: »Außerwissenschaftliche Anschauungen über die biologische Ausstattung der Menschen prägen tatsächlich in erheblichem Ausmaß deren gesellschaftliche Verhältnisse und Lebenswelten.« (Klingemann 1984) Kurz: »Rassen« gibt es nicht, nur wissen es die nichtwissenschaftlichen Menschen nicht, so daß ihre Vorstellungen, es gäbe sie, ihre gesellschaftlichen Verhältnisse prägen. Das (falsche) Bewußtsein bestimmt das Sein. Aber dann wäre »Rasse«, als »Rassenglaube«, nicht weniger real, sondern nur von anderer Realitätsart, es sei denn, Aufklärung machte sich anheischig, das allgemeine Bewußtsein auf wissenschaftliches Niveau zu heben und die soziale Realität »Rasse« zum Verschwinden zu bringen. – Spiegelverkehrt stellt es sich dem postnazistischen Blick dar: Rasse ist gerade ein wissenschaftlicher Begriff, der nur politisch unverwendbar geworden ist: »Der von seiner Grundbedeutung aus wissenschaftlich wertfrei verwendbare Begriff ist durch die Extremkonsequenz des 'Rassenkampfes', den planmäßigen Genozid der vierziger Jahre(!), so stark herabgewürdigt(!) worden, daß seine Verwendung belastet ... erscheint.« (Conze 1984)[12] Das ist in einer Hinsicht wahr, und doch verhält es sich genau umgekehrt. Als belastet ist der Term aus der Offizialsprache verschwunden; was er bedeuten sollte, zog andere Namen über sich. Im populären Gebrauch kam es zu einer Bedeutungsausdehnung. Colette Guillaumin (1990) notierte daher für Frankreich das auch woanders zu beobachtende Paradox semantischer Leere bei semiologischer Fülle – *vide sémantique et plein sémiologique*. Was der Begriff umfaßt, hat die gesellschaftliche Welt keineswegs verlassen: das Wort wird gemieden, aber Bezeichnungen wuchern. Das verweist auf ein weiteres anscheinendes Paradox: daß das Wort in der politischen Sprache fallen gelassen wurde, ist durch seine Mächtigkeit verursacht, nicht dadurch, daß ihm nichts entspräche, sondern im Gegenteil, weil seine Ladung explosiv ist. Zensur liegt dem Verschwinden des Terms zugrunde. »Eine Anstrengung der Verschleierung, der semantischen Scheinheiligkeit, die im wesentlichen diesen Term durch assoziierte Begriffe ersetzt, deren Ladung weniger massiv ist, verrät diese Zensur.« Er überdauert in Quasi-Äquivalenten, vor allem den großen Blockbezeichnungen. Guillaumins Beispiele sind »i marocchini« und – »das deutsche *Volk*«. »Rasse« sei der Sinnkern solcher Wesensnamen. Um die im manifesten Text abwesende »Rasse« bilden sich synkretistische Bedeutungscluster.

Verleugnung, *Über-Negation von Andersheit*, in Gestalt der Diskurstaktik »es gibt keine Rassen«, kommt ungewollt der Dissimulation des Rassismus, von der Guillaumin handelt, entgegen. Der freie Blick auf die Unterschiede, auch die angeborenen des Körpers, scheint unerläßlich, um der Scheinheiligkeit des offiziösen Rassismus Paroli zu bieten. Oder wäre es voreilig, hier, wo das Wort nicht fällt, Rassismus zu wittern? Die nächste Falle lauert in der Bestimmung des Wogegen des Beistehens.